

La naturaleza del sujeto en la Lógica hegeliana

Félix Duque

No hace falta ser heideggeriano *militante* para darse cuenta de que la metafísica, desde su nacimiento, ha planteado un problema de difícil solución, y aun más, que ella misma se ha planteado como tal problema. Ella es *ese* problema, a saber el de investigar (*sképsis*) la relación entre permanencia y cambio, entre ser y devenir. Naturalmente, no podemos resolver la cuestión eliminando uno de los dos extremos, pues así caeríamos en un hiperparmenidismo a lo Zenón o en un relativismo disolvente al estilo de Gorgias o de Crátilo. El que la relación debiera dar la preeminencia a lo ente (*tò ón*) en detrimento de «las cosas nacidas» (*tà gignómena*) es algo que ha quedado inscrito en la terminología misma misma de la tradición filosófica desde el momento en que se ha preferido el verbo *keimai* («yacer») para expresar la primacía de la *presencia constante*, de aquello que sigue siendo igual a sí mismo, que perdura y es por tanto digno de confianza. De ahí los respectivos compuestos, *hypokeímenon* y *antikeímenon*, «lo que yace y está a la base como fundamento», por un lado, y «lo que está ahí delante, lo opuesto», por otro (en el género masculino, *ho antikeímenos* es «el adversario»; también el Diablo, pues).

Y la tarea encomendada a la metafísica consistiría en transformar tal oposición entre una cosa considerada en su estabilidad (o sea, como *hypóstasis*) y otra que le ofrece resistencia (*antístasis*) en una relación de *subordinación* de la segunda (lo que se opone) a la primera (lo que subyace), o lo que es lo mismo, de *dominio* de ésta sobre aquélla. Por lo demás, e independientemente de la *vertexata quaestio* sobre si los griegos concedieron o no la primacía a las realidades «cósmicas» frente al contemplador de tal realidad (o sea, el hombre), los usos de las diversas flexiones de la voz *hypokeímenon* nos permiten entender claramente —a nosotros, hombres de la modernidad tardía— *quién* está ahí verdaderamente a la base como fundamento, *quién* actúa desde «abajo», transformando obstáculos y resistencias en estímulos para su propia acción. *Ho hypokeímenos chrónos* es, por ejemplo: «el tiempo actual, el tiempo que está en nuestras manos». *Tà hypokeímena*: «las cosas que están en nuestro poder». Y por último: *tò hypokeí-*

menon es, siempre según el Diccionario Hachette: «le sujet proposé, le texte»¹. Es bien sabido que en varias lenguas europeas *le sujet*, *the subject*, *il soggetto* (p. e., como guión cinematográfico) significa todavía la «cosa» (en el sentido del latín *causa* o del alemán *Sache*: el tema de que se trata). Pero sería conveniente, a mi juicio, prestar sobre todo atención al punto de que este *sujet*, este *soggetto* es efectivamente *proposé*, propuesto: se trata pues de una proposición, de una verdadera *pro-puesta* para considerarse a sí mismo como ser, y como ser estable, como si quien así propone su permanencia —y se propone en ella— tuviera el tiempo «en sus manos», a la vez y porque va reduciendo trabajosamente *tà antikeîmena* (las circunstancias que se le oponen y resisten) a *hypokeîmena*, a «cosas que están en su poder».

Naturalmente, esta es una lectura moderna (en la que conviene advertir que se han conjugado mano y poder, sometiendo gracias a ellos las cosas al sujeto agente); una lectura que no deja de forzar al *sujet*, o sea al *tema* de que se trata aquí (el de interrogarnos sobre la naturaleza del sujeto en Hegel), utilizando los gérmenes *subjetivos* que vemos aparecer ya en el uso cotidiano de algunos destacados términos griegos.

Sin embargo, es notable que ya desde el principio observara Aristóteles la dificultad de que un *sustrato* pudiera proponerse algo y menos colocarse él mismo como fundamento para adueñarse así de cuanto a él se opone, venciendo por así decirlo al adversario. Sólo que, en todo caso, el Estagirita se pone demasiado fácil esta crítica del sustrato —inaugurando de este modo una larga tradición contra el materialismo—, desde el momento en que identifica *hypokeîmenon* e *hýle*, «sustrato» y «materia», degradando así lo que subyace a mera «materia bruta» o «material de elaboración» (con lo que, implícitamente, continúa fomentando el programa de conversión de *tà antikeîmena* en *tà hypokeîmena*, ¡en cosas al alcance de la mano, *vorhanden*, como diría Heidegger!). De ese modo, puede criticar a los «primeros filósofos» que «creyeron que los principios de todas las cosas se encontraban exclusivamente en el dominio de la materia» (*Metaphysica*. 983b6-8), sin darse cuenta de algo que para Aristóteles es ya obvio (obvio, claro está, una vez sometido, «sujetado» el significado de *hypokeîmenon* al de *hýle*), a saber: que «naturalmente el sustrato (*tò ge hypokeîmenon*) no puede por sí mismo producir cambios» (984a21-22). Los cambios se hacen *en* y provienen *del* sustrato, pero éste no puede cambiarse a sí mismo, ya que para hacer eso necesitaría *reflexionar* —diciéndolo a la moderna—, tendría que darse cuenta de que él *va a ser eso que él era ya de siempre*, tendría que percatarse de que al cambiar *no sale de sí mismo*; al contrario, es allí donde se reconoce a sí mismo, donde *descubre cosas de sí mismo*.

En sintonía con esa transformación de *tò hypokeîmenon* en *lo inerte*, en algo sin vida ni movimientos propios, Aristóteles separa —primero teóricamente, y luego en la «Cosa» misma— este segundo principio (la «causa material») del primero y fundamental: el agente ideal, el *pro-motor* del cambio. Establece, pues, lo siguiente: «llamemos causa a la *ousía* o 'lo que era ser esto' (*tò ti ên eînai*) (ya que el por qué de algo se reduce a su enunciado [*tòn lógon*] último, y es causa y principio)» (983b 27-29). Obsérvese la circularidad *reflexiva* que aquí se expresa: decir lo que *en última instancia* es una cosa, su *lógos* último, equivale a afirmar to-

¹ C. Alexandre, *Dictionnaire Grec-Français*. Hachette. París 1878, p. 1492 (*sub voce*. *hypokeîmai*).

das las afecciones, propiedades y determinaciones de ella, esto es: todo lo que constituye su *ser*, lo que era ella en su origen, o sea lo que estaba *inscrito* por así decirlo en ella como el «nombre» que le conviene de forma absoluta. Pues lo último, la «cosa última» que cabe decir de algo sería su «nombre»: su *nombre*... *propio* («lo que ya era ser», su *esencia*). De modo que, a decir verdad, con ese nombre no se dice otra cosa «más» *de lo por él mentado* (eso sería tomarlo de nuevo como materia o sustrato), sino que (*se dice* (en alemán verteríamos *Es sagt*, y no *Man sagt* —esta precisión es importante—) la cosa misma, se menciona, *ello* nombra lo que era al principio y como *principio*, es decir *ousía*, o en la versión tradicional: *sustancia*. El término griego es un participio de *eimí*, por lo que viene a decir lo mismo que *tò ti ên eînai*; no es raro, pues, que Aristóteles equipare *lógos* y cosa, lo que es último y lo que es primero *de algo*.

No es extraño, ciertamente. Pero sí demasiado fácil, ya que para justificar esta equiparación habría que admitir, en primer lugar, la presencia de «algo» como un *tertium quid*, un fundamento común al nombre propio y a la cosa propiamente dicha, o sea al *lógos* o esencia y a la *ousía* o sustancia. Algo *en* que el principio (la cosa) y el final (su nombre) pudieran reconocerse. Y en segundo lugar, habría que probar que, en la *trayectoria* total —la que va desde el principio hasta el final: lo que será y lo que se dirá de ella: sus determinaciones—, la cosa va cumpliendo en efecto el *pro-grama* inicial (en el sentido literal de «inscripción previa»), cumpliendo eso que ella ya era de antemano. Para lo primero, Aristóteles tiene una respuesta, por insatisfactoria que sea: una respuesta que agudizará el problema, en vez de resolverlo. Para lo segundo, en cambio, el Filósofo prefiere disolver el problema de raíz y en la raíz, en vez de intentar resolverlo. Veamos el primer punto.

¿Cómo es posible que la palabra y el ser, el *lógos* y la *ousía*, puedan coincidir en algo, o sea, que puedan ser lo mismo y ser dichos de lo mismo? La respuesta de Aristóteles, como acabamos de insinuar, agudiza e incluso *redobla* el problema, en vez de resolverlo. Dice en efecto que la *ousía*, o sea «lo que llamamos así del modo más apropiado (*kyriótata*: «dominante en grado sumo», F. D.), primario y preferente, es lo que no se dice de un sujeto (*mête kath' hypokeiménou tinòs légetai*) ni existe en él (*mête en hypokeiménoi tiní estin*)» (*Categorías* 5; 2a11-13). A una definición tan misteriosa y negativa (tanto en la esfera del lenguaje como en la del ser) le sigue otra relativa a un sentido derivado y *secundario* de *ousía*: el *eídos* (lo que «se ve» que es algo y, como consecuencia, se dice de ello); en la versión tradicional, la *especie* (y también el *génos*, que incluye varias especies). De estas especies, dice Aristóteles que «gobiernan desde el comienzo», como si dijéramos que *subyacen* (*hypárchousin*) a las sustancias primeras (cf. 2a 14-16). Ahora bien, está claro que sin saber lo que son esas sustancias no comprenderíamos ni siquiera si puede *decirse* algo de ellas, o lo que es lo mismo, no puede decirse que haya también sustancias segundas (e.d.: lo «dicho» de las primeras, lo que les da *nombradía*). El Filósofo no puede dar una definición del *tóde ti* (porque en ese caso diría algo de él) ni probar que existe (porque entonces no serían sustancias *primeras*), de modo que debe introducirlas más bien de refilón, como ejemplo, utilizando para este fin —un poco circularmente— la llamada sustancia segunda, la especie: «por ejemplo, hombre se dice de un sujeto (*kath' hypokeiménou*), es decir de este hombre (*tinòs anthrópou*)» (2a 21-22). ¿De modo que la *ou-*

sía, en su sentido más propio, es precisamente *tò hypokeímenon*! La verdad es que ni siquiera parecía necesario poner un ejemplo (*ónticamente*, diríamos); bastaba con resolver (*lógicamente*) la doble contradicción precedente en una mera *tautología*, a saber: si hay algo que no se dice de un sujeto ni está en él, ello se debe obviamente a que él mismo es el sujeto, según admite el propio Aristóteles (otra vez de refilón y como algo evidente): «Todas las demás cosas, o se dicen de las sustancias primeras como sujetos, o están en los sujetos mismos» (2a 34-35). En una palabra, la *ousía* real y verdadera es esta cosa individual, concreta, y al mismo tiempo el sujeto último (*tò hypokeímenon éschaton*) de predicación de un juicio. Pero no sabríamos nada de ella sin la «otra» *ousía*, la *esencia* o *predicado pleno, realzado*, que, por separable que sea de la cosa en el pensamiento, sigue siendo su *morphé* y el *eídos*, y gobierna anticipadamente (*hypárchei*) el *tòde ti*.

También aquí puede notarse la inseparabilidad de lo óntico y lo lógico. Si es apropiado llamar –aunque en sentido derivado– *ousía* tanto a la especie en que se dice «lo que este individuo era ya al principio» como a aquello que lo gobierna –también aquí, como en caso de la *sub-stantia*, «desde abajo», *hypó*–, ello se debe a la ambigüedad del término griego *lógos*, que puede designar tanto la enunciación (el juicio, en que se dice *ti katà tinós*) como el enunciado. Sin embargo, está claro que, en cuanto sujeto del juicio, lo que se menciona en esta cosa (el *tòde ti*, «esto concreto») es un mero extremo o límite de la enunciación, un *horismós*, y no ella misma en su globalidad. Visto desde el lado del predicado esencial, el sujeto sigue estando sometido, «sujeto», sigue perteneciendo a esa determinación que lo «gobierna desde el comienzo». Al *hypokeímenon* se contrapone –como si fuera precisamente un *antikeímenon*– el *eídos*, que con su acción dominante e incluso de ataque (*hypárchein*) transforma al primogénito en un segundón, literalmente en un «mandado» (*hypárchos*, según el Diccionario Hachette: «sujet, soumis à, dépendant de»). Así pues, lo que está *como* sujeto *de* un atributo está a su vez sujeto *a* este atributo (lo que es sustancia primera está sujeto a la *dictio* –y a la *ditio*– de la sustancia segunda)... si es que quiere ser realmente algo verdadero en vez de nada, o mejor dicho, en vez de mera *hýle*, de desnudo *hypokeímenon*, del que nada se puede decir... porque no hay nada que decir.

De aquí proviene el doble sentido que, aún hoy en día, tiene el vocablo «sujeto»: sujeto es quien manda, y sujeto es también quien es mandado, el súbdito (todavía en tiempos de Kant se les llamaba *Subjecte* a los *Untertanen*, a los súbditos del monarca). Pero, para volver el problema todavía más complicado, quien «manda» en Aristóteles no puede ser un sujeto, un *hypokeímenon*, porque entonces tendría (o sería) materia, ¡con lo cual no podría dar razón de sí mismo ni generar desde sí mismo sus propias determinaciones! Quien «manda» en el sujeto –quien le dice lo que él era ya– es, lo hemos visto, el *eídos*, la *species* (o bien, tomando el *lógos* en su integridad, la *esencia*: *tò ti ên eínai*). ¡Sólo que la sustancia segunda no existe de por sí, sino que se da en la primera! Evidentemente tenemos aquí una inversión, un quiasmo insoluble: lo primero en el orden del ser es segundo en el orden lógico, y viceversa. Por consiguiente, y hablando con exactitud, es imposible hablar aquí, todavía, de «ontología». No por casualidad el inventor del término (ya como un claro neologismo) fue un discípulo de Descartes: Clauberg.

Hasta el final de la edad moderna, la metafísica irá por un lado y la lógica por otro. Es verdad que ambas coinciden en todo caso en este incierto campo de batalla en el que se ha transformado el sujeto, ya en aquellos tiempos inflado de denominaciones difícilmente concordantes: *hypokeímenon* (sustrato o materia en general), *tòde ti* (individuo), *prôte ousía* (aquello que ha de vérselas a fin de cuentas sólo consigo mismo), y de funciones antitéticas (por un lado *tò kyriotatón*, «lo que domina en grado sumo», por el otro *tò hypárchon*, «lo que está sometido, sujeto a su “denominación de origen”»).

Como estamos viendo, Aristóteles no resuelve el problema: más bien lo agudiza hasta la exasperación. Fijémonos en que lo exasperante no es ni la metafísica ni la lógica, sino el hecho estupefaciente de su inseparabilidad y de su simultánea incompatibilidad. En efecto, el Estagirita no puede contentarse con un *hypárchein* meramente lógico para «construir» racionalmente el mundo, ya que es evidente que la sustancia segunda no existe *de suyo*: «El hombre en general sería el principio del hombre universal (*anthrôpou kathólou*), pero tal hombre no es nadie». Por el contrario: «El principio (*archê*) de los individuos es un individuo (*tò kath'hékaston*)» (1071a 20). Por eso, para que exista un mundo es necesario un Principio individual... y único, dado que, como afirma famosamente Aristóteles citando a Homero: «los entes no quieren ser mal gobernados; no es bueno que manden muchos: haya un solo Señor». Sólo que este Monarca no puede ser a su vez sujeto de predicación —no se puede decir nada de él—, porque entonces tendría rasgos y determinaciones en común con los entes (con lo que, a este respecto, no dejaría de ser un «mandado», como pasa en cambio con el Monarca moderno, considerado por ende —con mayor o menor cinismo— como «Primer servidor del Estado», según decía de sí mismo Federico el Grande), ni mucho menos puede ser sujeto último, porque entonces tendría o sería materia, y estaría sujeto al cambio. En una palabra, debe ser un individuo y sin embargo no puede ser sujeto. ¡Por ello debería y no debería ser *ousía*!

Aristóteles llama a tal contradictoria entidad «Dios», y dice de ella que es «*ousía primera*», «simple» y «en actividad» (*kat' enérgeian*) (1072a 31-32). Pero como —recuérdese— la *prôte ousía* se ha definido como *hypokeímenon*, parece claro que la única manera —precaria— de salir de la contradicción es admitir un uso diferente, *analógico*, del término «*prôte*». En el tratado de las *Categorías*, «primera» quiere decir «básica», «subyacente», como conviene en efecto al sujeto último de predicación (último en el decir, primero en el ser: puesto que bajo el *hypokeímenon* no puede haber nada... salvo *hypokeímenon* en general: «materia», no ya «sujeto»). En la *Metafísica*, la calificación de la *ousía* divina como «primera» tiene un valor axiológico, de rango, pues capitanea, en efecto, la serie de los contrarios, en el sentido de que en ella no cabe contradicción alguna (es absolutamente simple). Ahora bien, el único principio simple pensable (no sin dificultad) sería aquel individuo tan perfecto que no tuviera necesidad de moverse ni de ser movido para existir, ya que coincidiría exactamente consigo mismo, y sólo con él (su definición, su *lógos* o esencia estaría absolutamente absorbida en su individualidad existente). Ni siquiera sería lícito decir de él que es sujeto o sustrato de sí mismo, pues ello implicaría una escisión interna entre su ser y su esencia. Pero entonces, ¿qué puede decirse de él aunque sea sólo por analogía? Sólo esto: *archê gàr he nôêsis*, «el principio, en efecto, es la intelección» (1072a 30).

Para nosotros, hombres, *nóesis* (que podría traducirse también, y no sería insensato, como «intuición intelectual») es aquella actividad suprema en la que instantáneamente se funden la acción de pensar y lo pensado. Decimos «fusión», como si se tratara de dos cosas separadas que *luego* se juntan, porque, al ser animales del *lógos* (y por ello del juicio, de la separación entre sujeto y predicado, entre sustancia primera y segunda), estamos por ende *sometidos*, *sujetos* al tiempo. Con todo, es verdad –cree Aristóteles– que también nosotros, los filósofos, en algunas ocasiones nos «inmortalizamos», en el sentido de que en un instante «fuera del tiempo» se identifican –por volver a la terminología precedente– *hypokeímenon* y *antikeímenon*, sujeto y objeto en un *actus* simple. Podemos atribuir, pues, a Dios un estado eterno de perfección que a nosotros, en cambio, «nos toca gozar raras veces» (2b 25). A este estado de goce eterno, que es al mismo tiempo suprema actividad (*nóesis nóeseos*), Aristóteles lo ha llamado también *zoé*, «vida». Y vida perfecta, ya que aquí el individuo coincide absolutamente con su especie y su género.

Bien mirado, de esta vida suprema, de este Principio, de este Individuo «del que penden el cielo y la *phýsis*» (1072b 14), o sea del que dependen la inteligibilidad e incluso la existencia del mundo, sujeto como está a Aquél, lo único que sabemos con seguridad es que niega y por así decirlo destruye por exceso todos los esquemas del ser y del pensar que pacientemente se han venido analizando.

En efecto, para nosotros, el Dios no es inteligible. Por y desde sí mismo (si nos es lícito inmiscuirnos en su intensa puntualidad), tampoco Él actúa en cuanto Individuo capaz de inteligibilidad respecto de nada, salvo de sí mismo (pero, ¿qué intelección tendría que llevar a cabo si él es ya la pura identidad de la intelección y de lo inteligido en cuanto sometido, «sujeto» al intelecto?). Todas las cosas tienden a Él, pero eso Él no lo sabe ni necesita saberlo. «Desde fuera», si es lícito hablar así, Él es el fin último de todas las cosas. Pero, por sí mismo, Él ni siquiera puede considerarse fin de sí mismo, porque no se ha separado nunca de sí. ¿Cómo podría ser fin lo que ya de siempre es principio? ¿Y cómo va a ser principio algo que a nada da *directamente* principio, ya que sólo *hōs erōmenon* se mueve lo ente hacia él?

Por eso dije antes que Aristóteles disolvía en último análisis el segundo problema de la relación entre el *lógos* y el *tóde ti* (tal era la relación en la que consistía la *ousía*), ya que el primero –recuérdese– es expresión de la esencia si y sólo si la definición última coincide sin residuos con el sujeto primero, con el *hypokeímenon*. Pero, para ello, habría que probar que, en la trayectoria total, en la integral de la vía que va ónticamente desde el principio hasta el final –la inherencia de las determinaciones en el sujeto– y de la que vuelve lógicamente –subsunción del sujeto bajo el predicado–, la ida y la vuelta coinciden por entero. Habría que probar, por así decir, que la cosa va cumpliendo efectiva y puntualmente el programa inicial (en el sentido literal de «inscripción previa»), y al mismo tiempo que la ejecución de este programa va dándole realidad, figura y cuerpo a algo que antes no era más que sustrato, sujeto en general: *x*. Sólo que, como hemos comprobado, Aristóteles se pone las cosas demasiado fáciles: pues ya *ab initio* su principio supremo no necesita ni ir a ninguna parte ni volver de ella. Aquí no hay trayectoria, ni curso alguno. En cambio, todo lo que no es el Dios, o sea todo lo demás (que es como decir todo, todo lo que podemos pensar y decir y sentir) va

trazando su camino según intenta adecuar (conscientemente o no) su vida a su definición. Y justamente porque no lo logra nunca del todo pueden decirse «cosas» (o sea, determinaciones y propiedades) de las cosas (en cuanto sujetos, individuos). Justo por ello se da el discurso lógico al mismo tiempo que el devenir óntico. Mas, también justamente por ello, todo –salvo el Dios– es en el tiempo, y está condenado a muerte. Sólo Él vive eternamente, porque –como hemos tenido ocasión de comprobar– en este Individuo está ya recogida por entero su esencia.

Recapitulemos. Habíamos comenzado señalando como problema inicial de la metafísica la «contraposición» entre dos modos de «ser» o estar: el del *hypokeimenon* o *subjectum* y el del *antikeimenon* u *objectum*. El uso cotidiano de estos términos nos había llevado a sospechar que la relación de subordinación del segundo ámbito al primero dejaba entrever la primacía de un «sujeto» todavía latente, que se habría alimentado y aprovechado de esta relación. El examen de las concepciones aristotélicas al respecto arroja sin embargo un resultado ambiguo, y crea más problemas de los que la filosofía ha sido capaz de resolver. *Hypokeimenon* tiene en efecto en el Estagirita una doble y antitética acepción: por un lado, se equipara tal noción con la de materia o sustrato genérico, y por el otro con la de sustancia individual o sujeto de atribución. Pero después de haber sentado esta base, el Estagirita se esforzará por reducir al extremo mínimo su valor y su función.

En el primer caso, la materia o sustrato se restringe al mundo físico del devenir (cuando era la noción de *hypokeimenon* la que servía justamente para asegurar cierta permanencia en el seno del cambio). Sobre ella se yergue un purísimo principio que, sin saberlo, atrae «eróticamente» a todos los entes y que, por su parte, se deja captar sólo confusamente como una especie de extrañísima *morphé* pura y autoactiva, algo así como una sustancia segunda que habría *subsumido* completamente en su *omnímoda determinación* a la sustancia primera. Y sin embargo, se trataría de un *Eidos* ajeno al *lógos*, en el que el *adspēctum* o «darse a ver a sí mismo» se identificaría de forma absoluta con el acto mismo de ver: la *nóesis*, no de un cierto *noēma* o significado, sino de sí misma (*nóesis noéseos*).

En el segundo caso, este mismo principio se ve como una perfecta inherencia del predicado en el sujeto: estamos de nuevo ante algo que no puede ser enunciado lógicamente mediante un juicio, sino que, en cuanto algo verdadero y simple, se puede como máximo –dice Aristóteles luchando con los límites del lenguaje– «palparlo y verlo en su dar(se) a luz» (*thigeîn kai phánaî*), ya que –añadirá en un hermético paréntesis–: «(no es lo mismo afirmación [*katáphasis*: hacer que algo ilumine de arriba abajo, que ponga en su lugar algo] que palabra-ostensión [*phásis*]).» (*Metaph.* Θ10; 1051b24). Además, respecto de tan estupendo ser (Aristóteles habla todavía en plural de *tà haplá*, pero pronto desvelará que hay sólo un ser –Dios– simple y *enérgeia*), respecto de Él –afirma– no es posible engañarse; sólo cabe «inteligirlo» (*noeîn*) o no (1051b32), apuntando así a esos raros momentos de los que gozarían los filósofos (ese instante en el que, por decirlo con Spinoza, *sentimus experimurque nos aeternos esse*). Tal la humana «inmortalización»: una efímera participación *noética* en la vida divina, en la *nóesis noéseos*.

Todo eso suena muy bien; es más, suena «divinamente» (como que, a través de una *non sancta* unión con la Escolástica y la religión cristiana, desde siglos

oímos esa música celestial). Pero se puede ver claramente que, en lugar de resolver el problema de los dos sentidos del *sujeto* (sujeto-cosa de *inherencia*, sujeto-concepto *subsumido* bajo el predicado), Aristóteles ha emprendido una fuga hacia adelante, ofreciendo como solución lo que no es más que la conjunción forzada en un mismo y único *individuo* de dos ámbitos; y ello, a base de suprimir la relación misma. De tal modo que estaríamos tentados de rebatir la famosa sentencia de Heidegger contra la metafísica como *ontoteología*, para sostener más bien que, con su *theós*, Aristóteles dificultó justamente la comprensión de la conexión entre lo óntico y lo lógico, o bien entre la sustancia primera como *tòde ti* –*hypokeîmenon*– y la sustancia segunda como *eîdos* –*tò ti en eînai*–.

Iríamos descaminados desde luego si aseveráramos que Hegel considera el problema del sujeto en los mismos términos en que lo dejó Aristóteles. Un largo y contundente elenco de nombres ilustres, de *intermediarios*, mostraría que también aquí hay una trayectoria en que a veces se enriquece y otras en cambio se ofusca esta problemática. Ahora bien, la idea misma de la «clausura» de un movimiento –la metafísica– que ha hecho literalmente historia (la historia de Occidente) lleva a suponer que el pensador de la más alta cima de la metafísica (y también, por ello, del ocaso) deberá haberse dedicado a recoger, con plena coherencia y consecuencia (o sea: *sistemáticamente*), toda la rica herencia problemática que comenzó con el pensador del inicio. Y sin embargo, yendo desde luego más allá (o mejor: volviendo *más acá*) de lo por él *programáticamente* defendido sobre la correspondencia entre la «altura de los tiempos» y el desarrollo del pensamiento, es palmario el hecho de que Hegel vuelve consciente y constantemente a la filosofía antigua, y muy especialmente a Aristóteles, justamente para atacar lo más *nuevo* del tiempo *nuevo*, de la Modernidad, a saber: el agnosticismo de los discípulos de Kant, el subjetivismo egoísta de Jacobi y la desenfrenada subjetividad de los románticos, exhibicionistas de un *ego* hipertrofiado y, a decir verdad, un tanto patético. Cuál sea en general el sentido que Hegel cree encontrar en Aristóteles, y que él hace suyo, se dice en una sola palabra: *relacionalismo*.

Hegel piensa siempre, en efecto, en términos *holistas*, de estructura, en lugar de intentar deducir el sistema a partir de un único principio, como habrían intentado Descartes, Reinhold y Fichte. Es más: en expresión memorable, Hegel considera en 1801 una «locura» (*Wahn*) la pretensión de situar «necesariamente en la culminación del sistema algo puesto por la reflexión como un supremo principio absoluto». Y poco después, al hilo de su crítica a Spinoza por haber comenzado su *Ética* «con una definición», sostiene que la filosofía de éste sólo podrá ser revalorizada: «una vez empero que la razón se haya purificado de la *subjetividad* del reflexionar», con lo que queda clara su hostilidad contra las filosofías de la reflexión y de los «hechos de conciencia», típicas de su tiempo, y capitaneadas por Fichte, con su «Yo» absoluto.

Ello no obstante, es evidente la necesidad de contar como factor de separación entre Aristóteles y Hegel con la aparición formidable –y en poco tiempo, dominadora del panorama filosófico– en la Edad Moderna de la noción de *sujeto* respecto no sólo preferentemente al sujeto humano *qua* individuo, sino sobre todo al «yo» como *conciencia* y, a la vez, como sujeto libre de acciones. A este propósito, es necesario citar aunque sea de pasada el cartesiano «yo» seguro de sí mismo, en cuanto *fundamentum inconcussum veritatis* (aun cuando, un tanto in-

coherentemente, ese fundamento haya de remitirse a su vez a Dios). Hegel se considera a este respecto, diríamos, «absolutamente moderno», de modo que sus críticas al subjetivismo moderno han de ser consideradas más bien como ataques contra el anhelo incontrolado de los románticos de reducirlo todo a un punto fijo, a un *sujeto* tan inamovible como vano. Con todo, Hegel insistirá siempre en la importancia del descubrimiento del valor infinito de la *interioridad* como factor de libertad.

Y es que no conviene olvidar el hecho de que, si Hegel alaba a Descartes, ello se debe a que éste ha comenzado a establecer «de nuevo» la autonomía de la filosofía: lo ve, pues, más como continuador de lo iniciado en la gran tradición griega –tras el largo paréntesis medieval– que como un innovador. Por seguir con el símil utilizado por el propio Hegel, es verdad que la tierra avistada por el marino no puede ser considerada por él como la misma que abandonara hace tanto tiempo. Pero lo que ha cambiado sustancialmente no es tanto la tierra y la casa (pues el suelo fructífero sigue siendo de origen griego) cuanto la mirada misma del marinero, o sea: el método. Descartes comienza en efecto por buscar un punto fijo, un «esto concreto» (*tóde ti*) que sirva de refugio contra lo mudable de los entes y a la vez de criterio para medir comparativamente la regularidad de sus movimientos. Y al igual que Aristóteles, Descartes exige que ese punto constituya un *fundamentum*: un sujeto último e irreducible de predicación que no pueda ser ya dicho de otro *hypokeímenon* ni estar en ningún otro, sino que permanezca en sí mismo. Ahora bien, recuérdese que Aristóteles había topado con un obstáculo, o sea la dificultad de deber atribuir a una misma noción (o al menos a un mismo término, justamente el de *hypokeímenon*) dos características antitéticas: por una parte, el fundamento habría de ser considerado como un punto (la *prôte ousía* o sustancia individual); por otra, como un territorio amorfo e ilimitado (la *hýle* o materia), que estaría a la base de esas mismas sustancias individuales, como uno de sus componentes (el otro sería la forma, como sabemos).

Un nido de contradicciones y dificultades, pues, que Descartes creyó poder solucionar al conjuro de una sola palabra: «Yo». El «Yo» es en efecto un punto inextenso que avanza en el tiempo sin ser modificado por las circunstancias temporales (¿cómo podría serlo, si no tiene partes?). Pero además es ciertamente *hypokeímenon*, *fundamentum inconcussum*; pero no por recibir en sí determinaciones (entre ellas, las *sustancias segundas*) que también convendrían a otros individuos semejantes, sino por constituir (¡aquí del *salto trascendental* cartesiano!) la *materia* lógica de toda determinación (es decir: de la *realitas objectiva* de los entes). El «Yo» configura así, igualmente, el ilimitado *campo* de la conciencia: algo que había barruntado ya el Aristóteles del *De anima*, al decir «que el alma es de algún modo todas las cosas»². Por parte de éstas, de las cosas, ese «modo» se esclarece al apuntar que aquello con lo que se identifica el alma no es desde luego la cosa concreta, el *tóde ti*, sino los *phantásmata* y *noémata* de las cosas (*De an.* 431b7). Y por parte del alma, lo identificado con imágenes y pensamientos no es el alma entera, sino su principio activo y eterno: el *noús* (431b16-17).

No creo que sea exagerado decir al respecto que Hegel no va un paso más allá de los problemas así iniciados en Aristóteles y tan laboriosamente prosegui-

² *De anima* Γ 8; 431b21-22: «he psychè tà ónta pós esti pánta».

dos en la Edad Moderna. Lo que Hegel intentará hacer es, nada menos, recoger todos esos *membra disjecta* y convertirlos en una estructura, y aun más: en un organismo «vivo», convirtiendo el sustrato último de la realidad y de los hombres en un purísimo, cabal movimiento de *autorreferencialidad*, en el cual el Sujeto (si queremos seguir llamándolo así) se es y se sabe a sí mismo... solamente para desfondarse sin resto en y como lo Otro de sí. Por eso, y con respecto a sus antecesores «analíticos», bien podría Hegel hacer suyas las palabras de Mefistófeles al estudiante:

Wer will das Lebendigs erkennen und beschreiben,
Sucht erst den Geist herauszutreiben,
Dann hat er die Teile in seiner Hand,
Fehlt, leider! Nur das geistige Band³.

Hegel dedicará su entero quehacer intelectual a la empresa de restaurar esa *sujeción* (más que «sujeto») entre las partes, ese *vínculo espiritual*. Y conocemos desde luego lo que él se propone, como reza el famoso *dictum* de 1807: «Según mi manera de ver, que habrá de justificarse por la exposición del sistema mismo, todo depende de aprehender y expresar lo verdadero no como (*nicht als*) *sustancia*, sino precisamente en el mismo sentido (*eben so sehr*) como *sujeto*»⁴.

Es una *vexata quaestio* la de si aquello que en el primer miembro falta sería el término *sowohl* (con lo que tendríamos: «no tanto como») o más bien *nur* (*nicht nur als*: «no sólo como»). El adverbio de modo *eben so sehr* parece exigir la última lectura; tendríamos así una cierta nivelación: lo verdadero ha de ser aprehendido y expresado *lo mismo* como sustancia *que* como sujeto, y además en el mismo sentido. Pero a veces la filosofía tiene razones que la gramática no entiende. Por eso, y por dura que resulte la lectura *ad pedem litterae*, yo creo que debería mantenerse la frase tal como la escribió Hegel. En ella no falta ni sobra ninguna palabra.

Para empezar, el filósofo asegura tener una «manera de ver» (*Ansicht*) que, por lo pronto, al lector le tiene que parecer una opinión *subjetiva*, pues por buena fe que un individuo tenga y por *cierto* que él se halle de que las cosas son como *él* asegura que las ve, siempre cabe oponer contra ello la opinión de otro individuo, de modo que al cabo será necesario buscar un *fundamentum* o sustrato no vacilante, firme. El problema radica aquí pues en las razones que puedan emanar de la *cosa misma*, internamente, y a la que los sujetos habrán *velis nolis* de sujetarse. Pero para poder acceder a este «puro contemplar» (*reines Zusehen*) es preciso sacrificar la propia individualidad en aras de una regla necesaria y común, o sea: de una *ley*.

De este modo, la filosofía de Hegel comienza con un decidido gesto *antisubjetivista*. Hegel define la opinión como «una manera de representarse un individuo las cosas y de pensar subjetivamente, col fare di suo capriccio (*subjektive, beliebige*)». Y en efecto, aunque etimológicamente no sea ello cierto, parece como si

³ *Faust I. Studierzimmer*, vv. 1936-1939. Reclam. Stuttgart 1971, p. 56. Trad.: «Quien quiera lo viiente conocer y describir, / intente lo primero de allí extraer el espíritu. / Así tendrá en su mano las partes. / ¡Lástima! Lo único que falta es el vínculo espiritual».

⁴ *Phänomenologie des Geistes* (= *Phä.*). Meiner. Hamburg 1980. G. W. 9, 18.

la palabra misma —si dicha en alemán, claro— apuntara al «yo» individual (*eine Meinung ist mein*, se dice), y por tanto no puede aspirar a validez universal. De ahí que Hegel exija del individuo el *sacrificio* de sus particularidades, para dejar que la Cosa misma, el tema o asunto de que se trate (justamente, *le sujet*), se manifieste y se desarrolle *por sí misma*, sin injerencias externas. Ahora bien, la Cosa no es a su vez algo meramente *objetivo*, si por tal entendemos algo ajeno y externo al sujeto humano, pues de lo contrario serían vanos nuestros intentos para conocerla y actuar sobre ella (como ocurría en efecto con la *cosa en sí* de Kant), sino que ha de incluir de algún modo las capacidades (intelectivas y operativas) de esos mismos sujetos de los que se pide se abstengan de intervenir. Hegel llama a eso que integra en sí la reflexión y el desarrollo: «Concepto» (*Begriff*: un término más afortunado en este caso en castellano que en alemán, pues que alude a una *compreensión* global). «El pensar filosófico» —dice Hegel— «se muestra como la actividad del concepto mismo.» Y continúa —siendo este punto: la abnegación del sujeto individual, lo que ahora interesa resaltar—: «A ello pertenece empero el esfuerzo de apartar de sí las ocurrencias propias y las opiniones individuales, que siempre se empeñan en aparecer».

Por mor del argumento, aceptemos provisionalmente que Hegel quiera efectivamente decir aquello que nos parece que está diciendo, a saber: que debemos considerar a nuestro «yo» puntual como una *quantité négligeable*, evanescente y dejar que la conciencia (algo que todos tenemos, pero que no sería «nuestro», como parece ser también el «sujeto trascendental» kantiano) establezca por sí sola la adecuación de la realidad (el objeto representado) al Concepto (la fuerza de representación, diríamos).

Nosotros —meros puntos cognoscitivos— contemplaríamos (aprehenderíamos) el proceso «desde fuera», y a lo sumo nos estaría permitido expresarlo. En definitiva: hay que ser objetivos y decir las cosas como son. ¿No es esto lo que se nos quiere decir con todas esas admoniciones sobre la *mortificación* del individuo? Pero si así fuere, ¿cómo vamos a captar y expresar lo verdadero, si para Hegel «lo verdadero es el todo»? ¿No habría entonces *dos cosas*: por un lado nosotros, los puros contempladores (que, aun reducidos a puntos de vista —nunca mejor dicho—, alguna existencia habremos de tener) y lo «verdadero» contemplado (a saber: esa *reflexión* de la conciencia sobre sí misma para identificarse con su objeto en función del criterio de verdad: el Concepto)?

Siguiendo a Fichte, y asumiendo internamente lo que en éste era el punto de partida de toda actividad (el *Yo o Sujeto absoluto*), Hegel concede desde luego que el inicio de la filosofía se halla en una actividad negativa, *purificadora* de todo lo finito, pero que, en cuanto tal, ha de ser absolutamente *abstracta y vacía*, a base de negar todo lo que él no es, o sea: Todo, comenzando por el propio «yo subjetivo», individual, y sus ocurrencias. De este modo, la *abnegación*, la autonegación del sujeto individual, finito, *es ya* la *autoposición* del sujeto universalmente concreto, infinito. Recuérdese que, en la famosa propuesta del Prólogo de la *Fenomenología*, Hegel nos exige que *expresemos* lo verdadero como Sujeto. ¡Pero no porque existan algo así como tres «cosas»: los sujetos finitos, el Sujeto, y la expresión de éste por aquéllos! Los sujetos finitos *son ya* esa expresión. Y el Sujeto infinito (si queremos llamarlo aún así, de acuerdo a la terminología empleada en el Prólogo de la *Fenomenología*) existe y se reconoce *en* esa expresión, no fuera de ella.

Ahora bien, lo verdaderamente significativo, la aportación decisiva de Hegel al problema del sujeto está en que él no propone una *nueva* solución al respecto, como si los extremos de la alternativa aristotélica (el *eídos* y el *hypokeímenon*) hubieran de ser sustituidos. Dicho brevemente, y en terminología tradicional: de un lado tenemos la *forma*, lo determinante, y de otro la *materia*, lo determinable. Así las cosas, es fácil darse cuenta de que el error estribaba en resaltar uno de los lados, reduciendo a él el otro, bien por declararlo incognoscible, únicamente *en sí*, bien por considerar a la materia como siendo *en el fondo idéntica* a la forma (lógicamente hablando, todos los juicios se reducirían –al menos para la Mente divina–, a un *juicio idéntico*: «*Noésis noéseos*», «*A = A*», «Pienso luego existo», «Yo = Yo»; vacías formas todas ellas de lo Mismo).

Para acabar con esta estéril alternativa, Hegel se limita a hacer notar que «la referencia a los objetos», esa actividad sin la cual el sujeto no podría haberse reconocido jamás como pura *referencia a sí* (no puede haber *autoconciencia* sin «conciencia de», sin intencionalidad), altera tanto la actividad subjetiva del pensar como el estatuto del objeto mentado. El pensar de verdad, el pensar que entrega verdad es siempre un *repensar* (*Nachdenken*), una reflexión «sobre algo». Ahora bien, ese algo «reflexionado» no es ninguno de los extremos sino... ¡la *relación misma* entre ambos! Sólo que, con ello, la *simple referencia a sí* se convierte en un doble movimiento: lo que aparece, la *forma*, es obviamente la *aparición* (*Erscheinung*) del sustrato; éste no se queda aparte o ahí debajo, incólume e incognoscible, sino que «se da a ver», muy a la griega, *en su propio fenómeno* (un término que no significa además sino eso: «lo que se da a ver»).

Lo entregado en ese movimiento de reflexión son, ahora, los «pensamientos» de las cosas y no meramente *mí*s pensamientos. No es que éstos «pertenezcan» a dos regiones: la del mundo exterior y la de mi mente, sino al revés: son el mundo y la mente los que adquieren *sentido* en el movimiento reflexivo del pensar. Hegel pone al respecto un ejemplo bien simple: «La naturaleza nos muestra una cantidad infinita de configuraciones singulares y de fenómenos. Y nosotros nos vemos precisados a aportar unidad a esta multiplicidad; por ello establecemos comparaciones e intentamos conocer lo universal de cada cosa»⁵. Ahora, lo *esencial* (y nunca mejor dicho) es darse cuenta de que esa unidad, que no deja de ser un *producto* de nuestro espíritu, es precisamente en el mismo sentido (*eben so sehr*, diríamos) la universalidad, o sea el significado propio y «el valor de la *Cosa*, lo *esencial*, lo *interno*, lo *verdadero*»⁶. Así pues, los pensamientos, sin dejar de ser «el *producto de mi espíritu*, entendido éste además en cuanto sujeto pensante»⁷, y precisamente *por serlo*, son también «pensamientos *objetivos*»⁸, que llevan «a conciencia la *verdadera* naturaleza del *objeto*»⁹.

Si esto es así, entonces la distinción secular entre lógica y metafísica deja de tener ahora sentido: «La *Lógica* coincide con la *metafísica*, la ciencia de las *cosas* captadas en *pensamientos*, que valían para expresar las *esencialidades de las cosas*»¹⁰.

⁵ *Enz.* § 21, Z.; *W.* 8, 77.

⁶ *Enz.* § 21; *W.* 8, 76.

⁷ *Enz.* § 23; *W.* 8, 80.

⁸ *Enz.* § 24; *W.* 8, 80s.

⁹ *Enz.* § 22; *W.* 8, 78.

¹⁰ *Enz.* § 24; *W.* 8, 81.

La tarea de la *Ciencia de la Lógica* consistirá pues en *asumir* esa oposición secular entre lo subjetivo y lo objetivo, pero sin desfondarse en un «Punto de indiferencia», sino reconociendo al movimiento mismo de conciliación como lo único que cabe denominar en justicia «Sí-mismo»: no por excluir a lo otro, sino por ser y existir libremente en él, en su propia alteridad *natural*. De ahí el ritmo *ternario* del «elemento lógico» (*das Logische*). Ello es lo que explica que —de acuerdo con la oposición mentada— la obra esté dividida en dos partes: lógica *objetiva* y lógica *subjetiva*, y que en cambio se componga de tres libros. O dicho en los términos aristotélicos que nos vienen sirviendo de hilo conductor: el Todo hegeliano, lo único verdadero y la única verdad (todo lo demás es a lo sumo verosímil, verídico o «de verdad»), es el despliegue exhaustivo de la «sustancia primera» (el sujeto y a la vez sustrato: el *ser*) hasta identificarse sin resto con la «sustancia segunda» (la *esencia*, para la cual es el ser *su propia apariencia*) y, al mismo tiempo, el reconocimiento de que la inhesión absoluta de ésta en aquella *es* sin resto la plasmación del sujeto en *su* objeto (el *concepto*, que sólo se concibe a sí mismo al concebir lo otro). O más precisamente: 1) el despliegue, la salida de sí para determinarse a ser «lo que ya era» (la esencia, enfatizando el *quod*, el *sustrato*), configura la *lógica del ser*: el paso o transición del ser —y de las determinaciones *kath'auto*, que de suyo le competen— a la esencia; 2) la inhesión, el despliegue de la esencia en sí misma para reflejarse como «lo que ya se *era*» (enfatizando esta vez, inversamente, la *existencia*), no es sino el repliegue de la esencia en *sí*, en la unicidad de su sustrato-movimiento; esa *doble reflexión* (relación, ya, no mera referencia unilateral) es lo que constituye la *lógica de la esencia*; 3) el *desarrollo* del «sí mismo» implica: a) su *aparición* inmediata como tal, o sea: como un *sujeto para el cual* existieran los objetos (Doctrina de la *Subjetividad*); b) la *extraposición* de sí como Objeto (Doctrina de la *Objetividad*); y c) la perfecta compenetración de Sujeto y de Objeto, o si queremos: del Ser y de la Esencia, una vez que ambos se han exteriorizado e interiorizado cada uno en su otro (la *Idea*).

Creo que ahora, por fin, estamos en condiciones de entender el sentido del famoso «programa» expuesto en el Prólogo de la *Fenomenología*: habíamos sostenido antes la necesidad de que se hiciera una lectura *literal* de este pasaje, a pesar de la dureza (por no decir incorrección) de la expresión gramatical. Con Hegel, pues, recordemos que, al cabo del desarrollo del sistema (un desarrollo por *automovimiento* en el que *nos* reconocemos a nosotros mismos, en lugar de resultar anulados por la evolución del Concepto), hay que *aprehender* y *expresar* lo verdadero (el Todo) *no* como sustancia, sino *eben so sehr* como sujeto.

En primer lugar, Hegel deja sentada una clara negación: la sustancia *no es* (todavía) lo verdadero. Tomada como *sustrato*, tanto en el sentido aristotélico como en el mucho más complejo de Spinoza (pues ella es considerada aquí no sólo *in se*, sino también concebida *per se*), es verdad que la sustancia *sensu lato* constituye desde luego el *inicio* propiamente *filosófico*, o sea *reflexivo de la filosofía*.

Ya desde el inicio, y como tal, el ser es considerado *esencialmente* como *simple referencia a sí* (*einfache Beziehung auf sich*). Pero ahora, como hemos señalado, esa *referencia niega determinadamente* sus propias determinaciones (los pensamientos, en cuanto que éstos se presentaban como *formas sólo subjetivas* —los principios lógicos, las categorías— aplicables a una realidad ajena y externa). La esencia *se niega a sí misma* como lo meramente interno, frente a las *apariencias del*

mundo. Ella es –todavía sin reconocimiento por su parte– el conjunto de esas apariencias, las cuales, al ser *de* la esencia misma (no de un mundo «ahí fuera», inesencial), dejan de ser eso: meras «apariencias» para ser su *propia* aparición. *Das Wesen muss erscheinen*: «La esencia tiene que aparecer». Así se abre, como es sabido, la segunda sección de la *Lógica de la esencia*.

Ahora bien, el *sujeto* no es algo que se añade a la sustancia: es la relación de sustancialidad misma la que, considerada completamente *sólo en y para sí misma*, conduce *necesariamente* a su contrario: el concepto *libre*¹¹, liberado de toda atadura (como que él *es* la atadura: el vínculo espiritual, todavía tomado de un modo abstracto). De manera que el *desvelamiento* de la sustancia *es ya* la *génesis* del concepto (*ibid.*). Y puesto que el «Yo» no es sino la existencia (*Dasein*) del concepto, se sigue que la *sustancia es la naturaleza del Yo*, que éste proviene de ella y dice –como resultado de su desenvolvimiento– la verdad de la sustancia. Una verdad todavía dual, empero: en cuanto *unidad autorreferencial*, el concepto retorna *libremente* a la *seipseigualdad* del ser en cuanto *sustrato*. Ahora, por fin, la «sustancia primera» está enteramente subsumida en la «segunda», en la universalidad. Sólo que esta universalidad es ya *concreta*, pues recoge en sí toda particularidad y toda individualidad. Lo es, pero aún no lo sabe. Y por ello mismo, el concepto, en cuanto resultado inmediato de la sustancia, aún no *se* sabe a sí mismo como siendo el Sí-mismo, como lo Verdadero, o sea: como el Todo. Ciertamente se sabe a sí mismo, pero como *diferente* de las cosas externas (de eso que Fichte llamaba el «ser»). Ese pensar expresa todavía la «subjetividad o el concepto formal (*formellen*)»¹². Dicho de otro modo: el sujeto se piensa a sí mismo en este nivel todavía *como sustancia*, o sea como algo *interno*, como la «Cosa en general», para la cual es todo lo demás, o sea: el No-Yo.

Ésa es la razón de que en el Prólogo de la *Fenomenología* se diga que *no* hay que expresar lo verdadero como Sustancia, y sin embargo se haga la precisión de que, siendo el Sujeto lo verdadero, y sólo él, lo sea *exactamente en el mismo sentido* en que se ha establecido la sustancia en su *reflexión absoluta*: o sea, justamente como Sujeto. Pues la *naturaleza del sujeto es la sustancia*. Por ende, el sujeto en cuanto resultado de la sustancia es ciertamente «ser en y para sí, pero lo es al pronto para nosotros o *en sí...* y tiene que ser esto también *para sí mismo*» (*ib.*).

Tal es el desafío; tal la dificultad. El sujeto ha de ser para sí mismo «lo que ya era», o sea: esencia, sustancia. ¡Pero sin dejar de tener tal determinación, o lo que es lo mismo: sin dejar de ser *relacionalidad*, movimiento puro, como una suerte de paradójico *sustrato automóvil*! En este saber, en este *saberse*, cae también la oposición y dualidad entre esencia y existencia, entre el pasado y *su* futuro, entre lo posible y lo contingente. Sólo queda la *necesidad* misma de la concepción, o sea el *concepto* de ese reconocimiento de *sí* en una doble alteridad. Tal es el desarrollo *intrínseco* (ni solamente exterior, ni meramente interior) de la *lógica subjetiva*. Del concepto cabe decir lo mismo que de la inquieta *phýsis* de Heráclito: que cambiando –cambiando *su* otro y por ende cambiándose *a sí misma* en ese cambio– descansa. O mejor: que el cambio *es* el descanso, el cierre del pensar como ser y viceversa. Eso es, al pronto e inmediatamente: «lo libre y autónomo,

¹¹ Cf. *WdL. G.W.* 12, 15.

¹² Cf. *WdL. G.W.* 12, 30.

lo subjetivo que se determina a sí mismo, o mejor el *sujeto mismo*». ¿Pura negatividad que es a la vez *autoafirmación*, pues? Pero sólo si la afirmación de sí se da en lo otro de sí podrá el sujeto ser igualmente el *sustrato vivo* de toda realidad, o sea: la Idea como «retorno a la vida»; y sin embargo, al asumir en sí y para sí ese respecto «objetivo», será también, y ante todo: «impenetrable subjetividad átoma».

¿Es ésta la última palabra de la *Ciencia de la Lógica*, a saber: que el Absoluto es sujeto? En absoluto. La propia posición *temática* del sujeto muestra su carácter *relacional* (entre la realidad efectiva, con cuyo examen culmina la *Lógica de la esencia*, y la *Doctrina de la objetividad*: la verdad del sujeto como mero concepto formal). Recuérdese: el sujeto ha de ser aprehendido *en el mismo sentido* que la sustancia, mas no como ésta. ¿Y la *Lógica subjetiva* misma? ¿Acaso no cierra ella toda la andadura de *lo Lógico*? Ciertamente. Mas sólo para entregarse libremente, para expedirse (*sich entlassen*) la Idea en y como Naturaleza.

Y aquí, de pronto, una sospecha surge, inquietante: ¿no será la entera *Lógica* ella misma una *mediación*, un regreso a la naturaleza, ahora articulado y a sabiendas, al igual que al inicio tuvo el inicio que iniciarse por la *inconsciencia natural*? Desde el punto de vista del espíritu finito, de cada uno de nosotros, la actividad inconsciente del sujeto puede ser entendida como la «noche del yo», esto es, como la absoluta vacuidad universal «que todo lo contiene en sí», pero enterando en esa *tumba* «todo un mundo de representaciones». El «yo» sale de su noche al *repensar* (*nachdenken*) esas representaciones, dejando relucir en ellas —como pensamientos— la verdad de las cosas... y de sí mismo. ¿No reconoce el propio Hegel que existe una *lógica inconsciente*, que las «determinaciones del pensar atraviesan nuestro espíritu de manera instintiva e inconsciente, y que incluso aunque emerjan en el lenguaje siguen siendo no objetivas e imperceptibles», de manera que la *Ciencia de la Lógica* no habría de ser sino la *Reconstruction* de esas mismas determinaciones? Pero si esto es así, ¿de dónde surgen, cuál es su *naturaleza* u origen, previa desde luego al «yo» de cada uno de nosotros?

¿Acaso hay una Noche más profunda y más antigua que la noche misma del Yo, una noche cerrada que impide la buscada redondez del sistema? Si es verdad, en el «salto cuántico» que la Idea da hacia y como la Naturaleza, que ésta, la Naturaleza, no es sino su «desecho y caída»: *Abfall* de la Idea misma, residuo paradójicamente *total* del Todo, del Sujeto¹³, ¿podrá recuperarse de esta caída alguna vez la Idea, aun estando al cabo muy *reconocida a sí misma y concretamente* enriquecida como Espíritu?

Pues si la Naturaleza es el *desecho total*, absoluto, de la Idea, ¿de dónde procede la «impotencia de la naturaleza para *sujetar firmemente* (*festzuhalten*) al concepto en el despliegue de éste»¹⁴? ¿Por qué la naturaleza sólo puede «conservar las determinaciones del concepto de una manera abstracta»?¹⁵ ¿Cómo puede saberse a sí mismo el Sujeto final, el Espíritu, como lo *Absoluto* en y para sí, si no es capaz de dominar su propia Naturaleza (dicho sea en todos los sentidos de la palabra), y no porque ésta se le oponga, sino al contrario, porque se *hunde y desfonda* en las profundidades de una Noche anterior al Yo, y más: anterior al mismísimo

¹³ *Enz.* § 248, A; *W* 9, 28.

¹⁴ *Enz.* § 250, A; *W* 9, 35 (subr. mío).

¹⁵ *Ib.*; *W* 9, 34.

Dios: esa Vida que sólo se vive a sí, ese Saber que se sabe a sí y sólo sabe de sí en lo otro de sí, pero que no sabe a su vez de *dónde surge* él mismo, empapado como está de su propia noche? ¿De verdad lleva el movimiento puro, perfecto, de *vuelta a sí mismo*? ¿Qué es eso «Mismo», qué puede ser ese esquivo resto reptante?

Mas aquí, al cabo de la calle, yo no puedo, yo no tengo fuerzas ya sino para repetir, dándoles otro sentido —un sentido literalmente *mortal*— las palabras añadidas al final del inacabado *Tractatus de intellectus emendatione* spinozista:

RELIQUIA DESIDERANTUR

Traduzco, a mi modo: «Se echa de menos a los desechos».